

**Los moriscos como herejes y apóstatas.
Apuntes para una lectura heresiológica de la *cuerstión morisca***

Constanza Cavallero
(IMHICIHU-CONICET ;
Instituto de Historia de España, Universidad de Buenos Aires)

Dentro de la Iglesia romana funciona hoy en día un dicasterio, llamado Congregación para la Doctrina de la Fe, que se ocupa de juzgar delitos mayores (herejía, apostasía, cisma, faltas graves contra la moral)⁸¹. Estos “delitos”, en nuestro siglo, son meramente canónicos y también, por lo tanto, es canónica la sanción que recae sobre ellos: excomunión *latae sententiae*, negación de exequias eclesiásticas, incapacidad de recibir las órdenes sagradas y, en caso de ser necesario, remoción del oficio eclesiástico (*Código de Derecho Canónico* 1983, cánones 1364, 696, 1184, 1041 y 194). Actualmente, en países democráticos y liberales, es impensable concebir el involucramiento abierto de las autoridades civiles en la vigilancia de la fe y la religiosidad de los ciudadanos tanto como dotar de algún tipo de legitimidad a castigos por “delitos de fe” que afecten la vida, las posesiones o el estatus jurídico de una persona. Tales “delitos” incumben únicamente a una comunidad de creyentes y no escapan de la esfera particular, diferenciada, que hoy concebimos como ‘religión’. El Concilio Vaticano II mismo, ratificando el rol que le cabe hoy en día a la fe, sostuvo expresamente que la misión de la Iglesia romana “no es de orden político, económico o social” sino “de orden religioso” y que la Iglesia “no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno” (*Gadium et spes* 1965, 19, 39).

La historia de la *secularización* –por llamar de algún modo al proceso de desagregación creciente entre la ‘religión’, por un lado, y la ‘política’, la ‘economía’, la moral, por el otro, con las consecuencias que este proceso ha conllevado–es la de un proceso lento, escalonado⁸². Entre sus hitos indiscutibles, los historiadores suelen ubicar el nominalismo, el Gran Cisma y el conciliarismo, el Renacimiento, la expansión geográfica de ‘Occidente’, la Reforma, la revolución científica, la Ilustración, las revoluciones burguesas (movimientos que

⁸¹ En el *Código de Derecho Canónico*, tales delitos son definidos del siguiente modo: “Se llama herejía la negación pertinaz, después de recibido el bautismo, de una verdad que ha de creerse con fe divina y católica, o la duda pertinaz sobre la misma; apostasía es el rechazo total de la fe cristiana; cisma, el rechazo de la sujeción al Sumo Pontífice o de la comunión con los miembros de la Iglesia a él sometidos”, can. 751 (se puede consultar online, en el siguiente sitio: http://www.vatican.va/archive/ESL0020/_INDEX.HTM). La *Congregatio pro Doctrina fidei* es el órgano encargado de establecer las *Normae de gravioribus delictis* (ver cánones 1405 y 1362 y, también, la “Breve relación sobre los cambios introducidos en las *Normae de gravioribus delictis* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe”, de 2010, en el siguiente enlace: http://www.vatican.va/resources/resources_rel-modifiche_sp.html).

⁸² Entre algunos de sus corolarios –o, tal vez, rasgos definitorios– podemos encontrar la transformación de las Escrituras y los sistemas de creencia en meras “supersticiones” y el paso de una organización religiosa a una organización ética de las prácticas sociales donde la ética –y ya no la teología– juzga y clasifica los comportamientos (de Certeau, 12, 149-152; ver también Geffré, 229 y ss). Uno de los debates clave respecto de la Edad Moderna, sobre todo el que se ocupa de su genealogía, ha girado en torno del concepto de ‘secularización’: me refiero al que opuso, por un lado, a Karl Schmitt, el teórico de la teología política (y a autores como Karl Löwith, defensor, también, de la noción de ‘Modernidad’ como secularización de la historia cristiana de salvación, según la cual el *eschaton* se torna inmanente) y, por el otro, a Hans Blumenberg, quien, en su obra *Die Legitimität der Neuzeit*, concibió a la Modernidad como negación de la escatología cristiana, como una era poseedora de una legitimidad propia, no construida sobre motivos ajenos (es decir, teológicos). Blumenberg habla de una continuidad de funciones pero no de contenidos. A la tesis de la *secularización*, opone una nueva tesis, la de la *reocupación*. Sostiene el autor: “*what mainly occurred in the process that is interpreted as secularization... should be described not as transpositions of authentically theological contents into secularized alienation from their origin but rather as the reoccupation of answer positions that had become vacant and whose corresponding questions could not be eliminated*” (Hammill, 91).

acompañan, todos ellos, la transición del mundo feudal y cristiano de duración milenaria al mundo contemporáneo, laico y capitalista que habitamos).

Mi interés en el presente trabajo es atender a un hito de importancia que también ha marcado la temprana Modernidad europea a la luz de este proceso “secularizador”: la expulsión de los moriscos de los reinos ibéricos (1609-1614). ¿Por qué? Porque creo posible reconocer en este acontecimiento un jalón de relevancia dentro del complejo entramado de hechos y decires que condujo al “desencantamiento del mundo”. Partiendo de esta idea de cuño weberiano, Marcel Gauchet definió en pocas palabras cuál fue la originalidad radical del mundo Occidental en estos siglos: la reincorporación, dentro la actividad humana, del elemento sagrado que hasta entonces la había modelado desde el exterior (Gauchet, 9). Me interesa aquí señalar que los debates y las decisiones que culminaron en la expulsión de los moriscos –que, paradójicamente, fue presentada como la mayor hazaña del católico Felipe III– se inscriben dentro de esta operación de lenta “reubicación” o “absorción” del fenómeno religioso que caracterizó la historia de Europa, *grosso modo*, entre los siglos XV y XVIII.

El estudio del exilio obligatorio y masivo de los moriscos de los reinos ibéricos en el temprano siglo XVII permite, además, poner el foco en dos elementos que no han sido los más atendidos a la hora de explicar la “absorción” de lo sagrado: en primer lugar, las transformaciones ocurridas dentro del mundo católico, fiel a Roma, en la era de las Reformas; en segundo lugar, los conflictos generados por la subsistencia de credos no-cristianos –en este caso, la fe islámica– dentro de Europa. Ninguna de estas cuestiones refiere de modo *directo* al problema de la Reforma Protestante ni a la lucha inter-confesional cristiana. Pese a ello, pienso que son igualmente fundamentales para mejor comprender el mencionado proceso “secularizador”. En otras palabras: estudiar qué sucede con el tratamiento de judíos, moros, judeoconversos y moriscos en estos siglos es tan legítimo, a efectos de descifrar los entramados de este proceso, como lo es el abordaje de la puja entre diversas confesiones de raigambre evangélica tras el quiebre de la cristiandad o, por caso, el impacto de las nuevas “idolatrías” que develó la expansión ultramarina del Viejo Mundo y la conquista de pueblos y territorios incógnitos. Me interesa aquí plantear –como hipótesis de partida, de cara a trabajos futuros– que la presencia de los moriscos en la Península muestra tensiones y profundas contradicciones que son causa y efecto, a un tiempo, del proceso de abandono de la “religión” como marco de referencia exterior de las acciones humanas o, en otras palabras, del lento abandono de la ‘heterotomía’ (es decir, siguiendo al mencionado Gauchet, de la gradual relegación de la consideración de la fe religiosa como fundamento metafísico –anterior, exterior, dado e inalterable– del ordenamiento de la sociedad).

Sostengo, por último, que los agentes, los criterios y los canales de definición y castigo de la herejía ofrecen un abordaje privilegiado para el estudio de dichas transformaciones, una interesante puerta de entrada. Hoy en día, como hemos dicho, la definición y sanción de la herejía son meramente canónicas y afectan sólo a la esfera de la “religión”. ¿Cómo y quién define y castiga la herejía en las postrimerías del siglo XVI? ¿Qué problemas suscita, en particular, la herejía del cripto-islamismo –o la abierta apostasía de los moriscos– en un clima de fuerte debate teológico e intensa puja política? ¿Cómo se entrelaza la “cuestión morisca” con las controversias existentes en la temprana Modernidad entre reformados y contrarreformados y, no menos importante, entre monarquías católicas y Roma?

La irrefutabilidad del valor de las aguas bautismales

La cuestión morisca puso en vilo categorías delineadas en el transcurso de la Edad Media para lidiar con la disidencia de opinión y la diferencia cultural: ‘herejía’, ‘apostasía’, ‘infidelidad’. Los moriscos, ¿eran efectivamente cristianos? ¿Eran infieles, herejes o após-

tatas? Saldar esta cuestión era el primer paso, ineludible, para determinar luego cómo lidiar con ellos. No obstante, responder estas preguntas trajo a remolque profundos debates.

La controversia, inicialmente, giró en torno de la validez o invalidez del bautismo de los moros. ¿Fue válido el sacramento conferido a los musulmanes de modo masivo y con violencia? Isabelle Poutrin ha estudiado en detalle esta cuestión desde el punto de vista del derecho canónico. Mostró, acertadamente, que un momento clave en la definición de la cuestión fue 1525. Este año fue escenario, a la vez, de la expulsión de los moros de la Corona de Aragón y de la ratificación de los bautismos de los cristianos nuevos de moros, sobre todo de aquellos más polémicos: los bautismos forzosos y masivos ocurridos en Valencia, en 1521, durante el levantamiento de las Germanías (la gran masa de los moriscos castellanos, por su parte, ya se habían convertido entre 1499 y 1502). Investigaciones y deliberaciones mediante, una junta de juristas y teólogos sentenció en Madrid, en el mencionado año de 1525, la validez de aquellas prácticas sacramentales. Los puntos sopesados fueron condensados en la obra de un jurista valenciano, Fernando de Loazes, titulada *Perutilis et singularis questio seu tractatus super nova paganorum regni Valentie conversione*. Fue clave la distinción escolástica entre *coerción absoluta* y *condicional* (que admitía como una elección de la voluntad la opción por el bautismo incluso cuando el fin era, únicamente, eludir la muerte o el exilio). También lo fue la herencia canónica: el canon *De iudeis* del IV Concilio de Toledo (por el cual las conversiones forzadas de judíos en tiempos de Sisebuto habían sido consideradas válidas) y cánones sucesivos que se pronunciaban en la misma línea (canon *Maiores*, canon *Contra christianos*). Un último argumento de peso fue la ponderación de la doctrina sacramental de la Iglesia por encima de los fueros reales que protegían a los musulmanes de Valencia y les habían permitido, hasta entonces, vivir en su Ley (Poutrin 2012, 113-169; Poutrin 2008; Goñi Gaztambide; Benítez Sánchez-Blanco 2001, 76-84). Además, como bien indica Poutrin, cuestionar la validez de las conversiones de 1521 alegando el uso de la fuerza o del terror implicaba poner en duda, también, las conversiones masivas de 1391, de 1492 y de 1499-1502 e incluso la labor inquisitorial, que desde la década de 1480 no había sido otra que perseguir judaizantes (Poutrin 2008, 851).

Ahora bien, esta decisión, si bien se ajustaba a la tradición doctrinal, acarreó problemas sociales insalvables y vivos debates político-teológicos. ¿Por qué? Porque gran parte de la sociedad morisca nunca abandonó el islam o, al menos, nunca fue asimilada por la sociedad “cristianovieja”. Esta innegable realidad impactó en los debates sobre Indias (en donde se intentó no repetir el error de las conversiones forzadas, evitando la disociación entre fe como condición jurídica y fe como creencia íntima), dividió aguas respecto de la conveniencia de bautizar a las nuevas generaciones de moriscos, levantó la oposición de aquellos señores que “protegían” a sus moriscos y provocó violentas insurrecciones de poblaciones enteras, que muchas veces no se reconocían como cristianas, como fue el caso del levantamiento de Vall de Uxo, Valencia, en 1568 (Poutrin 2012, 248 y ss.; Bernabé Pons, 46-48; Poutrin 2008, 823).

El transcurso del siglo XVI mostró, cada vez más claramente, que habría sido más simple si esos bautismos primigenios no hubiesen sido considerados válidos: tanto la persistencia de los moriscos en la Península –como infieles pacíficos, sumisos a la Corona– cuanto el desenlace de la expulsión –como infieles peligrosos, rebeldes a la Corona– habrían sido decisiones menos polémicas. Esto es así porque la noción misma de ‘infidelidad’ (categoría que no tiene relevancia alguna en el Derecho Canónico actual) definía una esfera de influencia del poder secular que escapaba del control directo de la Iglesia. Sujetos al poder de un príncipe cristiano o vencidos en “guerra justa”, judíos y moros podían (y pudieron, en efecto) ser tolerados o echados de diversos reinos cristianos en la Edad Media por mera decisión monárquica, más allá de que los argumentos dados –en el caso de las expulsiones– se imbricaran en todos los casos con asuntos de fe (Roth, 271-316; Menache; Mundill, 145-166). Técnicamente, el infiel no estaba sometido a las leyes de la Iglesia ni a la jurisdicción de

Papas, obispos e inquisidores⁸³. Pero este no era el caso en tiempos de Felipe III: los moriscos eran considerados cristianos por su bautismo y, si renegaban de la fe, eran apóstatas o herejes. No escapaban, al menos en la teoría, de la jurisdicción directa del poder eclesiástico.

Ahora bien, pese a los reparos que imponía el hecho de que los moriscos eran efectivamente cristianos para que el príncipe pudiera desterrarlos de la cristiandad, uno de los apologetas más acérrimos de la expulsión, el dominico Jaime Bleda, defendía a rajatabla la doctrina que condensaba el tratado de Loazes: más allá de toda circunstancia, al “vis baptizari?”, los moros habían respondido “volo” (Bleda 1610, *Tractatus* II, § II, 135-156; Peset y Hernández, 241-243). También Bleda se oponía a la posibilidad de que los hijos de los moriscos no fuesen bautizados, más allá de su esperable apostasía, siguiendo lo fijado por la doctrina eclesiástica. ¿Cómo es posible explicar esta postura? Poutrin dice que lo que hacía era seguir a pie juntillas la tradición del derecho canónico y que, además, el dominico temía que la negación de la validez de los bautismos abonara el argumento de los señores que protegían a los moriscos que vivían bajo su jurisdicción: si *no* eran cristianos jurídicamente, eran moros que podían vivir legítimamente bajo el régimen de tolerancia condicional que se le concedía anteriormente a los mudéjares⁸⁴.

A la interpretación de la mencionada autora, me gustaría agregar dos cosas. En primer lugar, la intuición de que el mantenimiento a rajatabla de la validez del bautismo no puede desligarse, tampoco, de los debates en torno al sacramento que atravesaron el siglo XVI y a la defensa del realismo sacramental en el siglo de las Reformas. La obligación de bautizar a los recién nacidos –que se debatió ampliamente en cuanto a los moriscos– había sido reforzada por Trento en clara oposición a las posturas anabaptistas (Prosperi, 118). Y detrás de la defensa del bautismo del neonato se subsumía, además, la refutación de todo aquello que defendía aquella rama más paradigmática de la “reforma radical”: la fe como pura opción de la voluntad, la defensa de la libertad de culto, el abandono de todo tipo de proselitismo o impulso evangelizador, la absoluta diferenciación entre fe y poder temporal (Williams, 336-356). Además, la defensa del bautismo, en tanto *sacramento*, en tanto canal de gracia *per se*, envolvía cuestiones teológicas –fuertemente contestadas por los protestantes– vinculadas a la mediación sacerdotal y al tan cuestionado valor de las obras, que se convirtieron en pilares intocables del mundo contrarreformado⁸⁵.

En segundo lugar, no es del todo preciso afirmar que el discurso de los apologetas de la expulsión –que definía a los moriscos como herejes, apóstatas o infieles en sentido laxo– siguiera en todo y a pie juntillas la tradición canónica. Digo esto, primeramente, porque la

⁸³ Ciertamente es que teólogos, canonistas, prelados y pontífices se pronunciaron sobre los modos en que los príncipes debían atraer a judíos y gentiles a la fe de la Iglesia. Fijaron normas que debían ser impuestas a estos últimos, cuando habitaban tierras cristianas, y se pronunciaron sobre la pertinencia o no –según el caso– de guerrear contra ellos. Con todo, la capacidad de la Iglesia de definir el destino de estos “infieles” era *mediada*: el grado de eficacia que pudiera alcanzar al respecto dependía siempre, en última instancia, del poder y la voluntad de los gobernantes seculares (Poutrin 1012, 17-18, 24, 34-35).

⁸⁴ Como sintetiza Poutrin (2008), el derecho romano y el derecho canónico preveía un régimen de protección legal de las minorías. Este régimen se apoyaba sobre (a) la *lex christianis* de 423, (b) una carta de Gregorio Magno al obispo napolitano, de 602, que ponderaba los “medios dulces” para atraer a los paganos a la fe (texto que luego se incluiría en el *Decreto* de Graciano como canon *Qui sincera*) y (c) una carta del papa Alejandro II a los obispos ibéricos, del siglo IX (que luego también formó parte del *Decreto* de Graciano, bajo el nombre de canon *Dispar*). En ella se diferenciaba entre los judíos, minoría que vivía en dócil sujeción dentro de los reinos cristianos, y los enemigos de la fe, los sarracenos de Al-Ándalus. Sólo a estos últimos era justo y lícito combatir (*Decretum*, c. 23, q. 8, c. 11). Un reconocido canonista, Oldrade de Ponte, condensaba en el siglo XVI el meollo de esta doctrina, a saber, que la pertenencia a otra religión no era causa suficiente para guerrear contra los infieles. Era necesario también atender a su conducta, al modo en que se comportaban respecto de los cristianos (Zacour, 20-25, 29-30).

⁸⁵ Estos asuntos aparecen también, por supuesto, en los debates respecto de la Eucaristía (Williams, 50-66; Van Amberg; Gómez Navarro).

herejía/apostasía, en el plano jurídico, se definía por sentencia eclesiástica y tras un proceso reglamentado; no podía aplicarse *ipso facto* a un colectivo numeroso, sin emplear los procedimientos establecidos⁸⁶. Luego, porque la herejía o apostasía recalcitrante, la de los “hereges pertinaces” –como los llama el Patriarca Ribera– no era penada por el derecho con el destierro sino con la muerte (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 364; Fernández Giménez, 174; Poutrin 2012, 248). Ante el fracaso del proceso de integración de los moriscos, considerado una verdadera encrucijada, los promotores de la expulsión (como el mencionado Jaime Bleda o Juan de Ribera), prefirieron no innovar en materia sacramental (dogmática), pero sí intentaron hacerlo, a mi entender, en los modos de *definir* y *castigar* la herejía (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 373, 387).

Las innovaciones propuestas, a mi entender, envolvían una contradicción de criterios (lo que nos habla, a su vez, del valor transicional del período en cuestión): se reforzaba como criterio de *ingreso* a la Iglesia el *estatuto jurídico-doctrinal* que confería el bautismo (aún cuando se reconocía –y lamentaba– el uso de la coerción y la falta de adhesión personal del nuevo-converso a la fe de Cristo) y, al mismo tiempo, se habilitaba como criterio de *egreso* de la Iglesia, al proponer la expulsión, la (falta de) *adhesión personal* a la fe, suspendiendo los procedimientos jurídicos tradicionales.

En este sentido, es posible afirmar que la “cuestión morisca” puso de manifiesto, con una magnitud inédita, la dificultad inherente al bautismo y, sobre todo, a la pertenencia misma a una Iglesia que pretende ser, a la vez, comunidad espiritual y fundamento del orden político-social: los dos efectos esperados del bautismo, admisión dentro de la Iglesia y recepción de la gracia, no iban siempre de la mano. La posibilidad de que ambos efectos no fueran siempre simultáneos no era una novedad para la teología, puesto que ya estaba presente en las *Sentencias* de Pedro Lombardo (Poutrin 2008, 838). Sí sería una novedad, no obstante, que el problema de la falta de adhesión interna a la fe de Cristo de una porción entera de la población, su rechazo consciente de la gracia, se considerara irreparable con las herramientas tradicionales –catecismo, penitencia, inquisición– y se convirtiera en una verdadera encrucijada.

Si bien la justificación formal de la expulsión de 1609 –en razón de los problemas que envolvía definir y castigar a los moriscos como herejes o apóstatas– apeló a las nociones de ‘traición’, de *laesa maiestatis humanae* (y no divina) y de “seguridad” del Estado (Benítez Sánchez-Blanco 2016, 103; 2001, 366-369), lo cierto es que la acusación de herejía/apostasía que recaía sobre los moriscos estuvo muy presente en los debates previos a la decisión monárquica de destierro obligado, figuró en los bandos de expulsión y fue clave en la legitimación de una medida semejante.

Es importante, a mi entender, ahondar con más detalle en las tensiones que puso en juego la “cuestión morisca”. Creo que refieren a las limitaciones u obsolescencias de la tradición canónica y, también, a los cambios que, a lo largo del siglo XVI, experimentaron la teología y la política. Estas tensiones pueden ser expresión, incluso, de las grandes transformaciones que caracterizan la temprana Modernidad:

(a) la ponderación del valor de los *cuerpos* sobre el destino de las *almas* e, incluso, de un valor *ético* sobre una verdad de *fe*;

⁸⁶ La herejía es un “fenómeno institucional”: emerge cuando una institución religiosa tiene la voluntad y capacidad de regir los discursos, las interpretaciones y las prácticas colectivas y un aparato construido para identificar herejes (Berlinerblau, 334, 340). El aparato construido para hacerlo, en el caso de la Iglesia de Roma, se apoyaba en un extenso *corpus* doctrinal y normativo que posibilitaba la identificación y sanción de los considerados herejes pero, al mismo tiempo, fijaba ciertos límites dentro de los cuales era posible actuar (Benítez Sánchez-Blanco 2016, 103).

(b) la aceptación de la dimensión voluntaria, íntima, personal e individual de la adhesión a la fe como elemento clave de pertenencia a una comunidad que se pretende “confesional”;

(c) una atención mayor al cuidado del territorio del Estado en formación (“protonacional”, por llamarlo de algún modo) que al cuidado de la comunidad ‘universal’ de fieles, de la Iglesia *in membris*.

La definición de la herejía

La voluntad, cada vez más firme a lo largo del siglo XVI, de definir como herejes o apóstatas a los moriscos que habitaban suelo hispano está marcada por el proceso de confesionalización y formación de los Estados modernos. Entidades políticas de aquellos tiempos habían atravesado o atravesarían guerras de religión de tal magnitud que obligaron al establecimiento de paces, treguas o edictos de tolerancia para lograr el restablecimiento de la paz: en 1555 se firmó la Paz de Augsburgo, en 1598 se promulgó el Edicto de Nantes, en 1609 se acordó la Tregua de los Doce Años y, en el caso inglés, en 1689 se firmaría el Acta de Tolerancia. La Corona hispana se había visto envuelta en, al menos, dos de aquellas decisiones: la de 1555 y la de 1609. Fue poco después de firmada esta última, es decir, la tregua con las Provincias rebeldes, que la Corona hispana emitió los bandos de expulsión de los moriscos: dicha tregua había debilitado su imagen de bastión del catolicismo y, al mismo tiempo, robustecido o aliviado los recursos disponibles para acometer una empresa semejante. La expulsión de los moriscos ha sido interpretada por la historiografía como un intento de la monarquía de Felipe III de demostrar de inmediato y de modo contundente que, pese al acuerdo firmado con los “herejes” del norte, era una acérrima defensora de la fe católica y no aceptaba en modo alguno la “libertad de conciencia” –al menos no dentro de *su* territorio– (de Bunes, 47; Feros, 69-70; Benítez Sánchez-Blanco 2001, 374 y ss.). Una vez que se había instruido a los moriscos en la doctrina cristiana, pasar por alto sus herejías implicaba concederles tal libertad *de facto*, una libertad demasiado cara para la reputación de la monarquía⁸⁷.

La lucha contra la “libertad” de los moriscos no se expresaba únicamente en la oposición a la pervivencia del islam sino también a ideas heterodoxas (como que cada cual se salvaba en su fe) o a la despreocupación manifiesta por los dioses (Halperin Donghi, 105-106; Schwartz, 62-69; García-Arenal, Part III). No era una lucha entre poderes políticos constituidos, enfrentados por motivos de fe, ni una lucha entre cristianos por sutilezas dogmáticas. Aun así, la cuestión morisca, masiva y persistente, puso en tensión dentro del mundo católico la geminación (inherente al cristianismo, al menos desde el siglo IV) entre creencia como convicción interna y creencia como imposición externa, norma social, ley compulsiva, estatuto jurídico⁸⁸.

⁸⁷ Poutrin cita un pasaje de la documentación de una junta realizada en 1595 para debatir la instrucción de los moriscos (BNE, ms. 10388, 188r.). Allí algunos decían que era problemático suspender de modo provisional los castigos que se debía infligir a los herejes porque “sería permitirles en este tiempo libertad de consciencia y que fuesen herejes” (Poutrin 2011, 115).

⁸⁸ Esta tensión aparece en el “*non crederem Evangelio nisi quia ecclesiae catholicae credo*” de San Agustín y de modo muy claro en las *Etimologías* de Isidoro: “*Inde ergo haeresis, dicta Graeca voce, ex interpretatione electionis, qua quisque arbitrio suo ad instituenda, sive ad suscipienda quaelibet ipse sibi elegit. Nobis vero nihil ex nostro arbitrio inducere licet, sed nec eligere quod aliqui de arbitrio suo induxerit. Apostolos Dei habemus auctores, qui nec ipsi quicquam ex suo arbitrio, quod inducerent, elegerunt, sed acceptam a Christo disciplinam fideliter nationibus adsignaverunt*” (Isidoro de Sevilla, I, 690). Podemos decir lo mismo del entusiasmo de la Escolástica en el conocimiento racional como vía de confirmación de lo revelado e incluso, acercándonos más al tema que aquí nos ocupa, podemos descubrir esa geminación en la obra del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón. En su *Antialcorano*, sostiene que quien rechaza las enseñanzas de Cristo es quien sigue su “loca voluntad” (Pérez de Chinchón, 92).

¿Por qué digo esto? Primero, por el *qué* de la herejía: la herejía de los moriscos, pese a la definición canónica del crimen (error de *opinión*), no se definía mayormente sino en términos de *comportamientos* (éstos, en teoría, permitían *presumir* la existencia de una opinión). La “inflación” del concepto de ‘herejía’ no es una novedad del siglo XVI. En otro trabajo he estudiado, de hecho, en qué medida la construcción discursiva del ‘hereje judaizante’ en Castilla, durante el siglo XV, se nutrió de deslizamientos del lenguaje heresiológico de época tardomedieval –por ejemplo, de la noción de *factum hereticale* y de la categoría de *fama*–. En el siglo XVI, la herejía/apostasía de los moriscos, tan intrincada con la *diferencia cultural*, ponía nuevamente en primer plano, de modo patente, la difícil equiparación entre fuero interno y fuero externo, lo íntimo y lo público, el creer y el hacer, el pensamiento y la práctica, la fe y la norma social. Se impuso, en pocas palabras, un cristianismo *poco paulino*: costumbres, tradiciones, hechos, herencia genealógica –como hablar una lengua, vestir de determinado modo, ingerir ciertos alimentos, evitar otros, tener ascendencia mora– fueron vistos como causas legítimas de represión y persecución⁸⁹. Algunas voces se levantaron contra ello: el noble morisco Francisco Núñez Muley, antes de la guerra de las Alpujarras, escribió su célebre *memorandum* en el cual sostenía que algunos usos de los “naturales del reino de Granada” no eran prácticas islámicas sino meras costumbres (Núñez Muley). También hubo intentos, por ejemplo, de resguardar la lengua árabe de las sospechas que recaían sobre ella mostrándola capaz de vehiculizar la Palabra divina (la célebre invención de los Libros Plúmbeos y la práctica de exorcismos en árabe son dos ejemplos de ello) (Barrios Aguilera, 19 y *passim*; Rodríguez Mediano y García-Arenal, 339-402). No obstante, el solapamiento creciente de ambas esferas (solapamiento que encontramos en la Península ya en el siglo XV –e, incluso, en tiempos visigodos– respecto de la cuestión judeoconversa) muestra cuán profundamente la fe funcionó como vehículo principal de disciplinamiento y homogeneización social en la era de las Reformas. La preocupación por el control del fuero interno, por la “herejía mental”, sin duda se acentuó en la Europa toda en esos tiempos, escenario de un temor inédito a la simulación en general y a la simulación “religiosa” en particular (Chiffolleau; Perez Zagorin 1996). Del afán controlador dan cuenta los múltiples dispositivos creados para combatir a esta última: tribunales de la fe (no sólo la Santa Inquisición en la Europa Mediterránea sino también el Consistorio calvinista, la Cámara Ardiente francesa o la *High Commission* anglicana), leyes segregatorias, campañas de catequización, elaboración de registros genealógicos y estatutos de “limpieza de sangre”, refinamiento de los principios teológicos del discernimiento de espíritus, atención renovada al sacramento de la confesión, elaboración de índices de libros prohibidos, etc. (Eliav-Feldon, 16; Hernández Franco; Campagne).

En segundo lugar: el *quién* de la herejía. Otro gran problema que envuelve la definición del error de los moriscos como herético es el de *quién* lo define como tal. La “cuestión morisca” expresa, en este sentido, un conflicto de poder característico de la Baja Edad Media y la temprana Modernidad: la tensión entre los Estados en proceso de formación y la Iglesia (convertida esta, a su vez, en Estado papal). La Reforma Protestante fue, entre otras cosas, una manifestación histórica, la más significativa talvez, de estas tensiones entre Estados. Pero los duelos fueron también muy fuertes *dentro* del universo de reinos que permanecieron fieles a Roma. Sabemos que Carlos V estaba mucho más preocupado por los movimientos de Francisco I que por Lutero y que al rey francés lo inquietaba mucho más el emperador que el

⁸⁹ Para demostrar la apostasía de los moriscos, Jaime Bleda, por ejemplo, señala como indicios de su error el hecho de no beber vino, de evitar la carne de cerdo, de ayunar en ramadán, circuncidarse, reírse o distraerse durante la misa, atentar contra cruces, no solicitar la Eucaristía o no confesar sus pecados (sobre todo lo hace en el primer tratado de su *Defensio*.) Dice expresamente que la apostasía de los moriscos se manifiesta en hechos y no en palabras u opiniones pero aclara que “por los frutos conoceréis...” (Peset y Hernández, 240; Bleda 2010, I, 25-118).

turco (a quien, de hecho, se ganó como aliado). Sabemos que las tropas del católico monarca Habsburgo saquearon Roma, la Ciudad Eterna, en 1527 y que sicarios del emperador se vieron envueltos, veinte años después, en la muerte de Pier Luigi Farnese, hijo Pablo III. El Papado, por su parte, estaba más preocupado por mantener a raya el poder de los Austria que por los reformados alemanes y la mayoría de los reinos católicos, sobre todo Francia, más deseos de resguardar las libertades de las Iglesias “nacionales” que por aceptar e implementar los mandatos de Trento. Estas pujas de poder perduran a lo largo de la temprana Modernidad y se cuelan en los debates sobre la expulsión de los moriscos. En su *Corónica de los moros de España* (1618), el ya mencionado Bleda dice que, cuando le presentó un memorial de su apología de la expulsión (*Defensio fidei*) a Clemente VIII, éste respondió planteando lo siguiente: si los españoles eran tan fuertes pese al problema morisco, ¿qué pasaría si se viesan librados de él? (Bleda 1618, 891)⁹⁰. Estas pujas de poder entre príncipes se conjugan, además, con otros tantos conflictos que atravesaban el mundo católico de la época e influyeron, también, en el devenir de la controversia sobre los moriscos: disputas entre obispos e inquisidores, por caso, o entre órdenes religiosas (dominicos contra jesuitas) (Broggio).

Fidelidades cruzadas e intereses particulares influyeron en los pronunciamientos y los silencios de la jerarquía de la Iglesia católica y de los distintos actores implicados en el debate sobre herejía y heterodoxia (poderes episcopales, órdenes religiosas, inquisidores, príncipes). Y esta puja de poderes no es menor, porque el hereje era hereje formalmente cuando la autoridad eclesiástica lo calificaba como tal, cuando recalcitraba en un error o negaba pertinazmente una verdad tenida como irrefutable. Para que exista un hereje, debía haber una autoridad que lo corrigiera y, ante la repetición del error, sancionara su crimen. En un contexto de enfrentamientos de semejante envergadura –y, aclaro nuevamente, no sólo conflictos por la multiplicación de iglesias reformadas sino, también, dentro del catolicismo mismo– la sentencia de herejía e, incluso, la dilucidación misma de la ortodoxia (la otra cara de la moneda) se vieron obstaculizadas.

Menciono algunos ejemplos de estos conflictos, los vinculados con la “cuestión morisca” que aquí nos ocupa. En primer lugar, en el plano teológico-político, la alternancia –fallida y constantemente discutida– entre distintos medios para lidiar con el error de los moriscos (catecismo, penitencia, inquisición). Escoger una solución sobre otras daba primacía a un actor y un procedimiento sobre otros. Y, en el plano doctrinal-eclesiológico, esto se conjugaba con los profundos debates tridentinos respecto del lugar del poder episcopal en la Iglesia (hay que mencionar, además, la participación activa y de peso de obispos hispanos, andaluces –como Pedro Guerrero o Martín Pérez de Ayala–, en los debates conciliares al respecto). En segundo lugar, en el plano dogmático, podríamos mencionar como ejemplo la puja existente entre la Corona hispana y Roma respecto de la condenación o no de la doctrina de la gracia de Luis de Molina y respecto de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción (Broggio, 162-163). La cuestión morisca se vio envuelta en este asunto de modo directo: los ya mencionados Libros Plúmbeos fueron una arremetida a favor de la Inmaculada Concepción, sobre la cual el papado no se pronunciaba (dichos libros, además, podían ser vistos como un desafío al mandato tridentino de atenerse al latín como única lengua sagrada) (Martínez Medina).

Un último problema, fundamental para este trabajo, que deja entrever la competencia de poderes, es que Roma nunca se pronunció de modo deliberado respecto de los procedimientos a seguir con los moriscos en tiempos previos a la expulsión (Pastore).

⁹⁰ Dice: “si estando vosotros los españoles dessa suerte oprimidos con esse freno, y rodeados de enemigos, no ay quien se averigue con vosotros, que seria, si os viessedes libres?”; también cuenta más adelante Bleda otra respuesta que obtuvo su delegación por parte del papado: “huvo quien dixo, que el pretender, que son apostatas los Moriscos, y que deven ser echados de España, es capricho suyo; y esto ultimo tan grande desvario” (Bleda 1618, 964).

Si bien la definición formal de la población de conversos de moro como herejes/apóstatas nunca llegó (no fue posible), sí se instaló ese diagnóstico, ese juicio sobre ellos, en la “opinión pública”. Y de debatió, en consecuencia, cómo solucionar el problema, cómo corregir, cómo castigar.

El castigo de la herejía

Llegamos entonces al segundo problema fundamental: cómo se dirimió el *castigo* del presunto crimen de los moriscos. Creo que estudiar esta cuestión es de enorme relevancia porque permite insertar la “cuestión morisca” dentro de dos historias de mayor alcance, profundamente interrelacionadas.

En primer lugar, dentro de la historia de los debates respecto de la legitimidad del castigo letal de los herejes que atravesó el siglo XVI. Ya Erasmo se había pronunciado al respecto en las primeras décadas del siglo (Coroleu, 87, 89) pero fue, sin duda, la polémica generada por la condena de Miguel Servet la que provocó la literatura más clara y explícita sobre el tema (Alcalá; Bainton; Castellio). Pese a posturas semejantes (y pese a la presión, en los hechos, que implicaba la transformación de herejes notorios en ministros de Iglesias competidoras y la desafección de reinos y principados de la tutela de Roma), la doctrina heresiológica del catolicismo romano no se vio modificada en la letra. Ahora bien, al atender al problema morisco, llama la atención que, incluso los defensores más tenaces de la culpabilidad de los moriscos no pidieran como castigo la muerte sino la expulsión. Es decir, no sólo el humanista Pedro de Valencia sostuvo que la muerte de una población entera de apóstatas, pese a su licitud, era el remedio odioso y cruel que utilizaban “los cobardes, y los inhumanos y tiranos” (Valencia, 98)⁹¹, sino que una medida semejante era considerada feroz por casi todos los actores (por caso, personajes como Bleda o Fonseca). ¿Es un cambio de época? Pese a la crueldad inmensa de la expulsión forzada de los moriscos, se estaba lejos de la masacre de Béziers de julio de 1209, en la cruzada contra los albigenses, y de la célebre frase “¡Matadlos a todos. Dios reconocerá a los suyos!” atribuida al inquisidor Arnaldo Amalric. Se estaba lejos, también, de otra masacre más reciente, la ocurrida en la Noche de San Bartolomé de 1572, que se cobró la vida de miles de hugonotes (y, también, de la frase – más profana– que salió esta vez de la boca de un rey, Carlos IX: “¡Matadlos a todos, para que no quede ni uno solo que me lo pueda reprochar!”). En 1609, continuaba vigente el precepto de que los herejes impenitentes debían ser expulsados del mundo por su delito. No obstante ello, en 1609, los más intransigentes buscaban eliminarlos, simplemente, de los territorios hispánicos. Y así fue, pese a que “lo lícito” y “lo justo” era condenar a los herejes irreconciliables, si se probaba que lo eran. No obstante, la definición de la herejía, como vimos, era muy complicada en lo referido a los moriscos y, además, la matanza masiva traía a remolque cuestiones éticas. Expulsarlos aparecía como una medida menos cruel, un “mal menor”. Lo paradójico es que esta opción envolvía problemas teológicos de difícil resolución. Uno era principal: ¿qué pasaría con las almas de esos cristianos?⁹²

En segundo lugar, atender al castigo dado a los moriscos refiere también a la historia del complejo vínculo entre poder eclesiástico (quien juzgaba la herejía) y poder secular (quien

⁹¹ Dice luego: “Mientras no constare de común culpa de toda su comunidad, no se les puede hacer guerra, ni darles muerte ni castigo general” (Valencia, 101).

⁹² Cito dos ejemplos de que esta cuestión estaba presente en los debates de comienzos del s. XVII: el dominico y confesor real Jerónimo Javierre, que hasta último momento abogó por los intentos de evangelización, sostuvo en el plenario del Consejo de Estado de enero de 1608, meses antes de fallecer, que, en caso de que los moriscos fuesen expulsados, era necesario prohibirles que fueran a “tierras de moros”, como un modo de tranquilizar la conciencia (Benítez Sánchez-Blanco 2001, 373). Años antes, en una Junta de enero de 1603, el Duque de Lerma había afirmado, también, que los moriscos eran cristianos bautizados y que, por lo tanto, no se los podía expulsar, porque implicaba tratarlos como meros infieles (Feros, 80).

debía castigarla) en la temprana Modernidad. Ya dijimos que, en el siglo XVI, movimientos *heréticos* a ojos de Roma tuvieron la fuerza suficiente para sobrevivir sin ser castigados e incluso para transformarse en Iglesias. Esto fue posible porque contaron con el apoyo de poderes políticos constituidos (es decir, quienes en teoría debían perseguirlas estuvieron dispuestos a –o deseosos de– romper relaciones con Roma) (Oberman, 34-40; de Certeau, 130)⁹³. La tendencia resultante fue, ciertamente, la profundización del proceso de *confesionalización*. Pero el binomio Iglesia-Estado, la alianza entre institución eclesiástica y poder secular, no fue siempre tan simple como indica este modelo. ¿Por qué? En primer lugar, porque la proliferación de confesiones y sectas reluctantes hizo que muchas veces existieran *varias* Iglesias dentro de *un* Estado; en segundo lugar, porque la delimitación creciente de los territorios y las prerrogativas de los Estados hizo que dentro de *una* Iglesia de pretensiones universales se refugiaron *varios* Estados celosos de su autonomía y sus fronteras. En el primer caso, podemos ubicar a Francia entre 1598 y 1685 (año, este último, de la revocación del Edicto de Nantes), a las Provincias Unidas o a Inglaterra luego del Acta de Tolerancia de 1689. En el segundo caso, a la Iglesia católica, con múltiples estados en su seno (los estados pontificios, España, Francia, Portugal, Venecia...).

En los casos en que un Estado tuvo que admitir diversas Iglesias en su interior – pienso– el involucramiento del poder civil en la represión de la disidencia se veía limitado: los focos de definición de la ortodoxia podían ser múltiples (esto no implica, desde ya, que estos Estados no pudieran combatir, por ejemplo, el ateísmo o determinadas formas “excesivas” de religiosidad, alegando la defensa del orden público). ¿Qué sucedía en el caso opuesto, cuando una misma Iglesia contenía en su seno diversos estados? Dentro del mundo católico apostólico romano, los textos heresiológicos continuaron afirmando que los príncipes tenían la responsabilidad de perseguir la herejía (Pinto Crespo)⁹⁴. Y, dado que la definición de la ortodoxia –lo que crea, como contrapartida, la herejía– seguía estando en manos de Roma, la *ratio* del accionar de los príncipes en materia de fe estaba, en teoría, *fuera* del Estado. Es decir, en estos casos, los canales de definición última de las verdades de la fe y las heterodoxias no coincidían tampoco con la autoridad civil –no estaban *dentro* o *bajo*, como en el primer caso, sino más bien *fuera* o *sobre*–. Aun en España, con la presencia del Tribunal de la Suprema, la monarquía debía lidiar con el poder de Roma (que, luego de Trento, intentó imponerse con renovado vigor) y la Inquisición misma debía atenerse a las reglas del derecho canónico.

Las tensiones entre Iglesia-institución y Corona, entonces, no se manifiestan únicamente en el terreno de la *definición* de la herejía sino también en el *castigo* de la disidencia. Veamos algunas de estas tensiones a partir, por supuesto, del caso morisco.

En primer lugar, salta a la vista la dificultad de plantear “soluciones” que resultasen legítimas. Jaime Bleda, por ejemplo, se niega a considerar como meros infieles a los moriscos, situándolos dentro de la jurisdicción de la Iglesia⁹⁵. No obstante ello, propone su expulsión con una dudosa sentencia eclesiástica, masiva, que eludiera el tratamiento de cada caso en particular (las sentencias colectivas estarían avaladas por los obispos y dos testigos de cada lugar; la herejía en cuestión sería considerada “notoria”, como había sido la de Lutero, de modo que no se necesitaba reunir pruebas de cada caso concreto) (Peset y Hernández,

⁹³ De Certeau cita allí a Dupront y su idea de que la transformación progresiva de la herejía en confesión, de la confesión en iglesia y del hereje notorio en ministro de una esa nueva iglesia es el mayor hecho moderno.

⁹⁴ El autor cita, por ejemplo, un pasaje del *De haereticis in genere* de Conrado Bruno que reza lo siguiente: “*Habent autem principes et potestas saecularis auctoritatem puniendi haereticos, tam divino quam humano iure*” (Pinto Crespo, 299).

⁹⁵ Prueba de esto es el hecho de que, en su *Defensio fidei*, Bleda rechazara la posibilidad de que se pudiera dejar a los moriscos vivir en su secta, como si fuesen los antiguos mudéjares, y, también, que se opusiera a la sugerencia de fray Luis Beltrán, entre otros, de dejar se bautizar a los “morisquillos”. El bautismo que habían recibido era imborrable (Poutrin 2011, 114).

246). Defiende a rajatabla la validez del bautismo de los moriscos pero argumenta a favor de la expulsión alegando el *Canon dispar*, ¡que aludía a verdaderos infieles, no a cristianos bautizados! En esta línea, invoca la noción de “guerra justa” (en razón de la “ilegítima” conquista árabe de *Hispania* en tiempos remotos) olvidando, nuevamente, que los moriscos, por el bautismo, ya no eran moros (Bleda 1610, III, 286-308).

En segundo lugar, lo inédito de la situación y la encrucijada generada obliga a recurrir, finalmente, a una solución innovadora. Poutrin afirma que, para los consejeros de Felipe III, “la expulsión presentaba la ventaja de ser una práctica difundida y bastante frecuente en los Estados cristianos” y que los precedentes históricos (expulsión de los judíos de la Península, de Saboya, de Francia y de Inglaterra) eran “garantías de la seguridad (para la conciencia real) de tal decisión” (cita como prueba el *Tractatus de Judæis et de allis infidelibus* de Marquardo de Susanis, escrito c. 1578 y muy influyente en la segunda mitad del s. XVI, por su justificación de la expulsión de los judíos de los reinos hispanos, de Saboya, de Francia y de Inglaterra, entre los siglos XII y XV, en razón de sus malos designios y crímenes rituales contra los cristianos) (Poutrin 2011, 118). Pero, en mi opinión, esto no es así. Esos antecedentes –más allá de sus usos retóricos, políticos e ideológicos– no eran equiparables: ninguna de esas expulsiones exilió pueblos enteros de cristianos bautizados, como en el caso morisco, y ninguna de esas expulsiones negó la alternativa de la conversión (opción que no estuvo presente en 1609). La expulsión de los moriscos fue obligatoria, no una difícil elección entre dos males. La conversión existió como opción para los hugonotes en 1685 y el exilio existió como opción en 1555, cuando la Paz de Augsburgo impuso a todos los súbditos el deber de adoptar la religión de su príncipe, pero les permitió cambiar de príncipe, mudarse a principados vecinos. En 1609 no había opción.

En tercer lugar, lo irresoluble del asunto en términos tradicionales salta a la vista cuando, finalmente, se aduce como motivo de la expulsión la lesa majestad humana y la seguridad del reino (es decir, la medida del rey se presenta como preventiva, no como punitiva). El Patriarca Ribera, Marcos de Guadalajara o Damián Fonseca, por ejemplo, sostuvieron que la presencia de los moriscos atentaba contra la seguridad del reino o insistieron en su carácter de traidores (Pastore, 146-147; Poutrin 2011, 113). Esta idea caló ondo: los bandos de expulsión se apoyaron en ella y no en la supuesta herejía, apostasía o infidelidad colectiva (difíciles de demostrar y de punir a partir de los procedimientos establecidos)⁹⁶. A diferencia de la última expulsión que había tenido lugar en la Península, la de 1525, no hubo bula papal alguna que acompañara la decisión real. La diferencia es clara: la bula *Idcirco nostris* del 15 de mayo de 1524 (Poutrin 2008, 822) no sólo había avalado sino incluso instigado la decisión del emperador. En la cuarta parte de la *Defensio fidei*, añadida a la obra por su autor, Bleda, luego de la expulsión, el dominico intentaba mostrar que el rey “no se ha inmiscuido en cosa eclesiástica”, sino que había usado la legítima defensa contra los enemigos de los cristianos. Decía que la decisión del rey se había visto motivada por la apostasía de los moriscos pero que éstos no habían sido combatidos en tanto herejes declarados. Además, el rey no debía siquiera revelar sus razones y, en este sentido, la potestad suprema de los reyes aparecía subrayada (lo mismo había acontecido cuando los franciscanos menores habían sido expulsados a instancias de Cisneros) (Peset y Hernández, 249). Años después, en su *Corónica* sobre la expulsión de 1618, Bleda mencionará, en un apartado titulado “Los delitos generales de los moriscos, que pedían a bozes su expulsion”, crímenes de los moriscos, además de la apostasía, que no eran asimilables a esta última: homicidios, secuestros, conspiraciones, familiaridad con el turco (Peset y Hernández, 241; Bleda 1618, 896-900). Este modo de

⁹⁶ Guadalajara, en su *Memorable expulsión* (Pamplona, 1613), sostuvo que la expulsión “no se executó en los moriscos como hereges, sino como enemigos comunes del nombre cristiano, y proditores de España. Bien saben los Cathólicos Príncipes, que no pueden hazer guerra a los hereges libremente, con título de que son hereges, hasta que estén declarados por tales de la Curia Eclesiástica” (Pastore, 146).

subsanan las contradicciones del asunto buscó quizás presentar a la Corona como agente capaz de suplir imposibilidades de la Iglesia. Bleda, en este sentido, sostuvo lo siguiente: “quedándose estos moriscos en España, ponen estos reinos en grande y evidente peligro de calamidades”. Y, si bien argumenta que el “brazo seglar” debe ejecutar el castigo que merecen por ser “incurables”, por ser “apóstatas manifiestos y dogmatizadores”, dice también que lo debe hacer no ejecutando una sentencia de la Iglesia sino subsanando su inacción: “Como la Iglesia no hizo fuerza a los herejes de Francia, de Alemania y de Flandes ejecutando las penas legales, sino que quedaron impunitos, y por eso, no puede más, así se lleva con nuestros moriscos. La Iglesia alabaría a estos Reyes si acabaran con sus herejes; asimismo, alabaría al Rey Católico, si exterminase estos moriscos”⁹⁷.

En cuarto y último lugar: incluso apelando a la “lesa majestad humana”, las contradicciones no se resolvían: ¿Cómo justificar el envío de cristianos sinceros y súbditos fieles, dentro de la masa morisca, a tierras del infiel? Sobre esta debilidad enorme de la tesis de la culpabilidad general de los moriscos se había pronunciado Pedro de Valencia con claridad, afirmando que muchos de ellos no sólo no eran herejes sino incluso buenos, santos y súbditos leales⁹⁸. ¿Cómo justificar el envío de niños menores a tierras donde seguro habrían de apostatar, por voluntad o por fuerza? ¿Cómo justificar que herejes incurables habitasen el mundo y no pasasen por el fuego purgatorio de la hoguera? ¿Qué pasaría con esas almas? Bleda afirma que la “guerra justa” admitía que murieran inocentes *per accidens*. ¿Pero se trataba de una guerra justa? También dice que, en el caso de los niños bautizados, la voluntad real había sido retenerlos pero resultó imposible arrebatarlos de los brazos de sus padres (añade, además, que su alimentación y enseñanza habrían sido difíciles y costosas) (Peset y Hernández, 250). La prioridad de la cura de almas, sin lugar a duda, pasaría a un segundo plano.

Reflexión final

Los moriscos hispanos fueron expulsados fuera de la cristiandad. Pese a ser sospechosos de herejía, no fueron sentenciados ni castigados como tales. Pese a que las deliberaciones previas a la expulsión (y también la propaganda contemporánea y posterior) pusieron el acento en el delito de fe en que incurrían los moriscos, éstos no fueron castigados formalmente por ello sino desterrados como presuntos traidores a la Corona. Se recurrió a una medida “seglar”, a una decisión meramente monárquica, para saldar (¡justo en tiempos de Reforma y Contrarreforma!) un sacramento que no pudo vehiculizar la gracia, una conversión fallida y una catequización vista ya como imposible.

Isabelle Poutrin, tal vez quien más ha estudiado la cuestión morisca desde el punto de vista heresiológico hasta el momento, ha destacado la inercia de la *communis opinio* de los doctores medievales entre los teólogos contrarreformados fieles al tomismo y entre los

⁹⁷ La traducción al castellano citada se encuentra Poutrin (2011, 117). Ver el texto original en Bleda (1610, III, 286): “*Compulit Ecclesia Moriscos per octuaginta annos et mille modis eos ad fidem allicere curavit. Experientia autem edocta, his compulsionibus et blandimentis nihil protinus eos proficere, et immedicabiles esse, compulsioni temporali videtur eos relinquere; cumque omnes illi poena relaxationis sint digni, uti manifesti apostatae, et dogmatistae; ad brachium seculare remittit illorum supplicium, ut debet. Mihi crede experto, et de hac re instructo: sicut Ecclesia Haereticos Galiae, Germaniae, et Flandriae non compellit executione poenarum iuris, immo eos impunitos relinquit; quia nequit amplius: ita se gerit cum nostris Morischis. Laudaret Ecclesia illos Reges, si suos haereticos delerent; laudaret similiter Regem Catholicum, si hos Moriscos exterminaret*”.

⁹⁸ Pedro de Valencia sostuvo: “En tan grande número de gente por perdida que sea la comunidad, puede ser que haya muchos, no solamente no culpados en crimen de heregía e infidelidad al Rey, pero buenos cristianos y aún santos” (Valencia, 105).

apologistas de la expulsión⁹⁹. No obstante ello, a mi entender, el devenir de la cuestión morisca puso a la orden del día un abanico de contradicciones que, pese a que no modificaron el derecho canónico, sí obligaron a dejarlo a un lado, a dejarlo en suspenso, a sustituirlo de hecho por nuevos criterios. Paolo Broggio sostuvo una idea sugerente: que, ante las circunstancias histórico-políticas particulares de comienzos del siglo XVII, la Monarquía hispana debió buscar una nueva base identitaria para erigirse como paladina del catolicismo en Europa. Dicha identidad se habría apoyado sobre la extensión del concepto de herejía, posibilitado, a su vez, por una amplificación política y retórica del concepto de ortodoxia, “una ortodoxia religiosa y doctrinal que se sometía a la Razón de Estado y que la Monarquía católica se adjudicó el deber y el derecho de defender” (Broggio, 164).

La política que se sigue en relación con los moriscos es síntoma de un cambio no menor, pese a las persistencias terminológicas y al mayor respecto posible respecto de ciertos formalismos que se evidencia en los actores involucrados. El elemento “religioso”, indudablemente, continúa siendo de gran importancia y no deja de ser *el* elemento clave para comprender por qué un enorme colectivo de personas fue expulsada de sus tierras entre 1609 y 1614. Pero, en mi opinión –siguiendo aquí a De Certeau– se va produciendo un cambio en el modo en que ese elemento “religioso” es comprendido. La manifestación de adhesión personal se impone progresivamente a la preocupación por las sutilezas doctrinales; la estructura al mensaje; el control del hacer/la práctica al interés por la vivencia interior de la fe; determinada unidad geográfica a la noción de comunión de fieles; la “razón de Estado” a la cura de almas; el poder político y la seguridad del Estado al cuerpo de derecho canónico establecido. Poco a poco, la verdad de una Ley deja de ser aquello *que el grupo defiende*, para ser aquello *por lo cual* el grupo se defiende (de Certeau, 131,134).

⁹⁹ La autora pone el énfasis en la continuidad existente entre las decisiones tomadas respecto de los moriscos en los siglos XVI y XVII y el derecho canónico consolidado en la Baja Edad Media (véase por ejemplo Poutrin 2011, 112-113). La autora explica cómo los promotores de la expulsión apoyaron sus argumentaciones en *el corpus iuris canonici* –es decir, en el *corpus* que recogía textos teológico-jurídicos medievales de gran relevancia, como el *Decretum* de Graciano (c. 1140), las *Decretales* de Gregorio IX (1234), el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298), las *Clementinae* de Clemente V (1317) o las *Extravagantes* de Juan XXII– cuya validez reafirmó la Iglesia con la publicación revisada del *corpus* de 1582. También muestra que la opinión compartida de los principales glosadores de dicho *corpus* y de los comentaristas neo-escolásticos de obras teológicas de la talla de la *Suma teológica* del Aquinate fueron el marco de referencia de los debates vinculados con el tema morisco (ver Poutrin 2012).

Obras citadas

- Alcalá, Ángel. "La sinrazón de la intolerancia en Tomás de Aquino y Juan Calvino: su rechazo por Miguel Servet, origen de la libertad de conciencia." En José Antonio Escudero López coord. *Intolerancia e Inquisición*. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2006: 83-107.
- Bainton, Roland. *Servet, el hereje perseguido (1511-1553)*. Madrid: Taurus, 1973.
- Barrios Aguilera, Manuel. *La invención de los Libros Plúmbeos. Fraude, historia y mito*. Granada: Universidad de Granada, 2011.
- Benítez Sánchez-Blanco, Rafael. "El debate religioso en el interior de España." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 103-126.
- . *Heroicas decisiones. La monarquía católica y los moriscos valencianos*. Valencia: Diputació de València, Alfons El Magnànim, 2001.
- Bernabé Pons, Luis. *Los moriscos. Conflicto, expulsión y diáspora*. Madrid: Catarata, 2009.
- Berlinerblau, Jacques. "Toward a Sociology of Heresy, Orthodoxy, and Doxa." *History of Religions* 40:4 (2001): 327-351.
- Bleda, Iacobo. *Defensio fidei in causa neophytorum sive morischorum regni Valentiae totiusque Hispaniae*. Valentiae: Apud I. C. Garriz, 1610.
- Bleda, Jaime. *Corónica de los moros de España*. Valencia: Impresión de Felipe Mey, 1618.
- Broggio, Paolo. "Las órdenes religiosas y la expulsión de los moriscos: entre controversias doctrinales y relaciones hispano-pontificias." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 149-171.
- Bunes, Miguel Ángel de. "La expulsión de los moriscos en el contexto de Felipe III." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 45-66.
- Campagne, Fabián. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Buenos Aires: Prometeo, 2016.
- Castellio, Sebastián. *Contra el libelo de Calvino. Primera traducción al español* (trad. Joaquín Fernández Cacho). Villanueva de Sijena: Instituto de Estudios Sijenenses "Miguel Servet", 2009.
- Código de Derecho Canónico*. Promulgado por la Autoridad de Juan Pablo II. Roma, 1983.
- Coroleu, Alejandro. "Anti-Erasmianism in Spain." En Erika Rummel ed. *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*. Boston: Brill, 2008: 73-92.
- Chiffolleau, Jacques. "« Ecclesia de occultis non iudicat »? L'Eglise, le secret, l'occulte du XIIe au XVe siècle." *Micrologus* 14 (2006) : 359-481.
- De Certeau, Michel. *La Escritura de la Historia* (trad. Jorge López Moctezuma). México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- Eliav-Feldon, Miriam. *Renaissance Impostors and Proofs of Identity*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.
- Fernández Giménez, María del Camino. *La sentencia inquisitorial*. Madrid: Ed. Complutense, 2000.
- Feros, Antonio. "Retóricas de la expulsión." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 67-101.
- Gadium et spes*, Constitución pastoral, 1965. Versión electrónica en castellano en: www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm.

- García-Arenal, Mercedes ed. *After conversion. Iberia and the Emergence of Modernity*. Leiden: Brill, 2016.
- Gauchet, Marcel. *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta-Universidad de Granada, 2006 (París, 1985).
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (trad. J. Fernández Zulaica). Madrid: Ed. Cristiandad, 1984 (1983).
- Gómez Navarro, Soledad, "La Eucaristía en el corazón del siglo XVI." *Hispania Sacra* LVIII, 118 (2006): 489-515.
- Goñi Gaztambide, José. "La polémica sobre el bautismo de los moriscos a principios del siglo XVI." En J. I. Saranyana et alii eds. *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*. Pampelune, 1990, pp. 195-203 (publicado también en *Anuario de Historia de la Iglesia* 16 (2007): 209-215).
- Halperin Donghi, Tulio. *Un conflicto nacional: moriscos y cristianos viejos en Valencia*. Valencia: Institución Alfonso el Magnánimo, 1980.
- Hammill, Graham. "Blumenberg and Schmitt on the Rhetoric of Political Theology." En Graham Hammill y Julia Reinhard Lupton eds. *Political Theology and Early Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Hernández Franco, Juan. *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*. Madrid: Cátedra, 2011.
- Isidoro de Sevilla, *Etymologiarum Libri* (ed. J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero). Madrid: BAC, 1993.
- Martínez Medina, Francisco Javier. "Teólogos, religiosidad y magisterio en el Sacromonte de Granada. Los discursos inmaculistas de los Libros Plúmbeos." En Antonio Luis Cortés Peña ed. *Poder civil, Iglesia y sociedad en la Edad Moderna*. Granada: Universidad de Granada, 2006: 295-342.
- Menache, Sophia. "Faith, Myth and Politics. The stereotype of Jews and their expulsion from Engrand and France." *The Jewish Quarterly Review, New Series* 75:4 (1985): 351-374.
- Mundill, Robin. *The King's Jews. Money, Massacre and Exodus in Medieval England*. London: Continuum, 2010.
- Núñez Muley, Francisco. "Memoria." En Antonio Gallego Burín y Alfonso Gámir Sandoval. *Los moriscos del reino de Granada según el Sínodo de Guádix de 1554*. Granada: Universidad de Granada, 1996. XXXV-LII.
- Oberman, Heiko Augustinus. *Luther: Man Between God and the Devil* (trad. E. Walliser Schwarzbart). Nueva York: Image Books, 1992 (1982).
- Pastore, Stefania. "Roma y la expulsión de los moriscos." En Mercedes García-Arenal y Gerard Wiegers eds. *Los moriscos: expulsión y diáspora. Una perspectiva internacional*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2016 (2013). 127-148.
- Pedro de Valencia, *Tratado acerca de los moriscos de España (Manuscrito del siglo XVII)* (ed. Joaquín Gil Sanjuán). Málaga: Algazara, 1997.
- Pérez de Chinchón, Bernardo. *Antialcorano. Diálogos cristianos. Conversión y evangelización de moriscos* (ed. Francisco Pons Fuster). Alicante: Universidad de Alicante, 2000.
- Perez Zagorin. "The Historical Significance of Lying and Dissimulation." *Social Research* 63:3 (1996): 863-889.
- Peset, Mariano y Telesforo Hernández. "De la justa expulsión de los moriscos de Valencia." *Estudis. Revista de historia moderna* 20 (1994): 231-252.
- Pinto Crespo, Virgilio. "La herejía como problema político: raíces ideológicas e implicaciones." En Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo eds. *El erasmismo en España: ponencias del coloquio celebrado en la Biblioteca de Menéndez*

- Pelayo del 10 al 14 de junio de 1985*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 1986. 289-305.
- Poutrin, Isabelle. *Convertir les musulmans. Espagne, 1491-1609*. Paris: Presses universitaires de France, 2012.
- . "La conversion des musulmans de Valence (1521-1525) et la doctrine de l'Église sur les baptêmes forcés." *Revue historique* 648 (2008): 819-855.
- . "Ferocidad teológica o estrategia política: la exterminación de los moriscos en la *Defensio fidei* (1610) de Jaime Bleda." *Areas* 30 (2011): 111-119.
- Prosperi, Adriano. *El concilio de Trento. Una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008 (Turín, 2001).
- Rodríguez Mediano, Fernando y Mercedes García-Arenal. *Un Oriente español. Los moriscos y el Sacromonte en tiempos de Contrarreforma*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Roth, Norman. *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*. Madison: University of Wisconsin Press, 1995. 271-316.
- Schwartz, Stuart. *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- Van Amberg, Joel. *A Real Presence. Religious and Social Dynamics of the Eucharistic Conflicts in Early Modern Augsburg 1520-1530*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Williams, George Huntston. *La reforma radical* (trad. Antonio Alatorre). México: Fondo de Cultura Económica, 1983 (Filadelfia, 1962).
- Zacour, Norman. *Jews and Saracens in the Consilia of Oldradus de Ponte*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990.